

3966

26 settembre 2015

Quindicinale

Anno 166

LA CIVILTÀ CATTOLICA

Una Chiesa che può e non può
cambiare

Un possibile percorso di perdono

L'Eucaristia: premio per i sani o
medicina per i malati?

Matrimonio e conversione pastorale
Intervista al card. Schönborn

Venezuela: analisi di un Paese
indebolito e diviso

L'informazione e la Chiesa

Il cinema tra storia e religione



L'EUCARISTIA: PREMIO PER I SANI O MEDICINA PER I MALATI?

Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore
d'Oriente e d'Occidente

Cesare Giraudo S.I.

Tutti ricordano che l'insegnamento sull'Eucaristia veniva impartito, una volta per tutte, a quanti si preparavano alla prima Comunione. In quell'occasione i pre-adolescenti imparavano che, nel giorno tanto atteso, avrebbero incontrato personalmente Gesù, e che lo avrebbero nuovamente incontrato nelle successive Comunioni, purché procurassero di rendersi degni di un così grande dono. Era tutta qui la formazione che il cristiano, cresciuto negli anni, portava con sé, una formazione sistematicamente ribadita dai predicatori e confermata dai maestri di spiritualità.

Questa formazione non era certo sbagliata, ma era insufficiente. Di chi la colpa? Si trattava forse di una negligenza dei pastori? La verità è che anch'essi, negli anni del seminario, avevano avuto la stessa formazione, studiando su quei tomi in latino che, a loro volta, erano confluiti nel piccolo catechismo, una sorta di trattato in pillole destinato ai bambini, ma di fatto l'unico conosciuto dagli adulti¹. Quindi il limite va cercato a monte: più ancora che nella manualistica su cui si sono formati i formatori, sulla sistematica che ha prodotto i manuali.

La sistematica scolastica, ovvero l'Eucaristia al microscopio

È innegabile che i teologi latini del II millennio, per studiare l'Eucaristia, si sono avvalsi di una metodologia affine a quella

1. Oggi non è difficile constatare che il cristiano in età adulta perlopiù non dispone delle categorie adulte del pensare cristiano. Mentre infatti la sua mente intellettuale, professionale, familiare, sociale e politica è sicuramente adulta, in quanto è sottoposta a un continuo processo di maturazione e di crescita, la sua mente teologica spesso si è fermata inspiegabilmente al tempo dell'età infantile, cosicché il pastore che vorrà dialogare con lui in un incontro personale, oppure nel quadro della predicazione, non potrà far ricorso se non alle categorie della religiosità infantile.

degli orologiai di altri tempi, che lavoravano con la lente di ingrandimento, o dell'operatore che ancor oggi indaga sul vetrino del microscopio². Nel desiderio ammirevole di capire sempre meglio la realtà che avevano davanti, essi si sono preoccupati di mettere a fuoco il dettaglio, al fine di trarne idee chiare e distinte, anzi idee sempre più chiare, sempre più distinte. Fuor di metafora: essi sono andati al cuore della Preghiera eucaristica, vale a dire al *racconto istituzionale*, che hanno chiamato, con denominazione esclusiva, «consacrazione».

Ma, più ancora che sull'intero racconto, si sono concentrati sulle parole del Signore; però — attenzione! — non su tutte le parole, bensì unicamente su quelle che la loro sistematica stabiliva essere necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenisse. Non c'è dubbio che la consacrazione è il cuore della Preghiera eucaristica, ma, come avviene per ogni organismo, un cuore, da solo, non può esistere. Esso sussiste unicamente in correlazione interattiva con tutte le altre componenti del corpo. Questo, nei confronti dell'Eucaristia, la sistematica occidentale del II millennio proprio non l'ha capito.

Collocando il *racconto istituzionale* in una sorta di isolamento aureo, la speculazione teologica ha perso di vista l'unità operativa di quel corpo letterario-teologico che è la Preghiera eucaristica. Né è stata più in grado di cogliere la sua naturale dipendenza dall'*anamnesi*, il suo riferimento dinamico alla duplice *epiclesi*, in particolare all'*epiclesi escatologica*, nella quale si domanda che quanti faranno la Comunione siano trasformati *in unum corpus*.

Il grave limite di questa metodologia, cioè la riduzione del campo di osservazione, si è tradotto nella riduzione concettuale della Messa alla sola consacrazione. La Messa, compresa in una maniera statica, è stata ridotta a un momento adorazionale e contemplativo, che di fatto, agli occhi dei fedeli, non si discostava granché dalla benedizione del Santissimo Sacramento, come risulta dal complesso di segni gestuali

2. Insieme al merito di mettere a fuoco il dettaglio, la comune lente d'ingrandimento, e a maggior ragione il microscopio, comportano il limite di far perdere di vista l'insieme. Se nella tecnologia da laboratorio il limite non è contemplato, esso pesa in maniera determinante allorché l'immagine viene trasferita, per analogia, alla teologia eucaristica.

e verbali che nella prassi celebrativa anteriore alla riforma liturgica si accompagnavano all'uno e all'altro momento. Il canone stesso, vale a dire quella preghiera con la quale la Chiesa fa l'Eucaristia, è stato compreso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consacrazione, intesa a sua volta come *actio sacra* a sé stante³.

Quali fossero il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sapevano, né si preoccupavano di saperlo. Queste preghiere si dicevano per il semplice fatto che figurano nel Messale. Ma sul loro significato era calata una fitta nebbia di sistematica non-cura. Ormai tutta l'attenzione era assorbita dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta ed esclusiva delle parole dell'istituzione, con la negazione, implicita e talvolta esplicita, di qualsiasi efficacia consacratoria all'*epiclesi*.

482

Se da parte cattolica tutta l'attenzione è stata convogliata in maniera assoluta ed esclusiva sulle parole del Signore, da parte ortodossa si è prodotto un fenomeno analogo, ma inverso. Infatti, in seguito alla controversia sull'*epiclesi*⁴, la teologia ortodossa, esasperata dalla contrapposizione polemica, ha finito per attribuire l'efficacia consacratoria, in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva, alle parole dell'*epiclesi per la trasformazione dei doni*, ignorando di fatto l'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*.

Ora, se è vero che la chiave di lettura del *racconto istituzionale* è la duplice *epiclesi*, è altrettanto vero che è l'*epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti* a motivare e illuminare l'*epiclesi per la trasformazione dei doni*. Insomma, da una parte e dall'altra, tutta l'attenzione è stata polarizzata sulla presenza reale, come se il «corpo sacramentale (*corpus mysticum quod est sacramentum*)» fosse fine a se

3. Questa concezione disarticolata del canone trova conferma nel *Ritus servandus in celebratione Missarum* del Messale di Pio V, considerato a partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962. Ivi, alla nozione unitaria di canone si è ormai sostituita la percezione di due brandelli di canone, un *Canon Missæ ante Consecrationem* e un *Canon Missæ post Consecrationem*, che inquadrano la *Consecratio*.

4. Sulla questione, cfr C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2007², 541-561 [La reciprocità perfetta tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria].

stesso, dimenticando che esso ci è stato dato per trasformarci nel «corpo ecclesiale (*corpus Christi quod est Ecclesia*)»⁵.

Oggi, sul versante della teologia e della pastorale, si avverte quanto pesanti siano state le ricadute dell'una e dell'altra sistematica. Accanto alle manifestazioni della pietà eucaristica *intra missam* ed *extra missam*, che caratterizzano in Occidente gli inizi del II millennio, va purtroppo menzionata la progressiva diminuzione della Comunione sacramentale da parte dei fedeli. Questo strano fenomeno, difficilmente componibile con l'esplosione della devozione eucaristica, era dovuto a una molteplicità di fattori, tra i quali, non ultima, un'eccessiva insistenza sulla fondamentale indegnità dell'uomo nei confronti dell'augusto Sacramento⁶. Il dono della presenza reale era sempre più compreso come una realtà da contemplare e da adorare⁷. In sostituzione della Comunione sacramentale, quella vera, quella voluta dal Signore e spesso chiamata *manducatio per gustum*, i teologi hanno inventato la Comunione spirituale, detta *manducatio per visum*, ovvero un mangiare con gli occhi⁸.

In analogia con la comunione spirituale dell'Occidente latino, l'Oriente bizantino ha inventato e istituzionalizzato la distribuzione dell'*antidōron* [al-posto-del-dono], detto pure *eulogion* [pane-benedetto], creando peraltro una grande confusione tra questo, che non è nient'altro che pane, e il pane eucaristico. È sempre commovente vedere che in Oriente all'infante che viene battezzato il sacerdote si affretta a dare la prima Comunione. Se poi si domanda a un orientale: «Ma gli adulti, la fanno la Comunione?», la risposta negativa si accompagna a un sorriso confuso, dal quale traspare un evidente divario tra teologia e prassi.

5. Sulla questione, cfr ID., «L'interazione dinamica tra i due corpi di Cristo: dal "corpus mysticum quod est Sacramentum" al "corpus Christi quod est Ecclesia"», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 17 (2013) 405-431.

6. Sui fattori che in Occidente hanno contribuito alla diminuzione della Comunione dei fedeli, cfr M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. 3, Milano, Ancora, 1966³, 568.

7. Cfr C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*»... cit., 456-460 [Il sorgere della devozione eucaristica].

8. Cfr G. PANI, «La comunione spirituale», in *Civ. Catt.* 2015 II 224-237.

La sistematica dei Padri, ovvero l'Eucaristia al grandangolo

A questo punto però è doveroso domandarci: «Ragionavano anche così i mistagoghi⁹ antichi? Allorché si accingevano a parlare dell'Eucaristia, dove dirigevano il loro sguardo? alla sola consacrazione o a tutta quanta la Preghiera eucaristica?». A questa domanda delicata e impegnativa rispondiamo subito dicendo che, quando parlavano dell'Eucaristia, tutti i Padri della Chiesa, d'Oriente e d'Occidente, portavano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento, il vescovo si preoccupava di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella crismazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, nell'Eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo dei segni sacramentali. Per sottolineare tale differenza egli concentrava l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando in questo *primo approccio* (puntuale e provvisorio) che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza.

Quindi, in un secondo momento, il vescovo mistagogo si preoccupava di ricollocare il mistero della presenza reale — provvisoriamente estrapolato a scopo didattico — nel quadro della dinamica anaforica¹⁰, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica. In questo *secondo approccio* (globale e definitivo) i Padri scorgevano tra il *racconto istituzionale* e l'*epiclesi* un rapporto armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Ne abbiamo una conferma in Ambrogio († 397), che imposta tutto il suo insegnamento eucaristico sul rapporto tra le parole dell'istituzione e l'*epiclesi*. Alla domanda: «Vuoi sapere in qual modo con le

9. Il termine «mistagogia», con i suoi derivati, è composto dal sostantivo greco *mysterion* [sacramento] e dal verbo parimenti greco *agō* [conduco]. Esso designa la catechesi che durante tutta l'epoca patristica il vescovo, detto appunto «mistagogo», faceva ai neofiti nell'ottava di Pasqua, al fine di introdurla a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella Veglia pasquale.

10. In alternativa a *Preghiera eucaristica* e *canone*, usiamo abitualmente il termine *anafora* (in greco: *anaphora*), che significa «preghiera dell'offerta», «preghiera che fa salire a Dio l'offerta».

parole celesti si consacra?», risponde dicendo: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ...».

Vediamo che cosa dice: [*Epiclesi sulle oblate*] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo. [*Racconto istituzionale*] Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane nelle sue sante mani, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò e, dopo averlo spezzato, lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: «Prendete e mangiatene tutti, poiché questo è il mio corpo che sta per essere spezzato per le moltitudini» [...]. Allo stesso modo prese anche il calice, dopo aver cenato, la vigilia della sua passione, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: «Prendete e bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue [...]. Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi». [*Anamnesi*] Perciò, celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione nel cielo, ti offriamo questa vittima immacolata, vittima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna. [*Epiclesi sui comunicanti*] E ti chiediamo e supplichiamo di accettare questa offerta sul tuo altare sublime, per le mani dei tuoi angeli, come ti degnasti di accettare i doni del tuo giusto servo Abele e il sacrificio del nostro patriarca Abramo e ciò che ti offrì il sommo sacerdote Melchisedek¹¹.

Pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole di Cristo, Ambrogio non le isola dal contesto orazionale in cui esse sono poste. Infatti, a partire dalla consacrazione egli vede l'*epiclesi*, e a partire dall'*epiclesi* vede le parole della consacrazione. Mentre sta convogliando tutta la sua attenzione sul *racconto istituzionale*, non perde di vista l'*anamnesi*, la quale stabilisce un rapporto interattivo tra l'offerta del pane-calice sacramentale e il memoriale della morte-risurrezione del Signore. Soprattutto non perde di vista le due componenti epicletiche che dicono la finalità ultima delle nostre Eucaristie, atte-

11. AMBROGIO, s., *De sacramentis* 4,21-27 (*Sources Chrétiennes* [SC] 25 bis, 114-117).

stando che «la figura¹² del corpo e del sangue del Signore» è ordinata alla trasformazione escatologica dei comunicanti.

Si sa che la formulazione dell'*epiclesi per la trasformazione escatologica* nel canone romano di Ambrogio, nonché nella recensione giunta a noi, resta alquanto implicita, dal momento che si limita a domandare l'accettazione dell'offerta sull'altare sublime (cfr canone romano di Ambrogio), con l'ulteriore richiesta della benedizione celeste (cfr canone romano odierno). Alla debolezza di questa formulazione Ambrogio sopperisce leggendola alla luce delle ricche formulazioni orientali, che chiedono la trasformazione in un solo corpo, la riconciliazione e la remissione dei peccati.

Ecco il suo commento mistagogico: «Dunque, ogni volta che lo ricevi, che cosa ti disse l'Apostolo? "Ogni volta che lo riceviamo, annunciamo la morte del Signore" [cfr 1 Cor 11,26]. Se [annunciamo] la morte, annunciamo la remissione dei peccati. Se ogni volta che il sangue viene sparso, viene sparso in remissione dei peccati, [allora] devo riceverlo sempre, perché sempre mi rimetta i peccati. Io che sempre pecco, sempre devo avere la medicina»¹³.

Ambrogio ci sorprende, ci spiazza: abituati come siamo ai manuali che analizzano al microscopio, sviscerano, vivisezionano il mistero, veniamo invece invitati a fare nostro lo sguardo dei mistagoghi antichi, che assumeva, d'istinto, l'apertura dell'obiettivo grandangolare. Esso, infatti, consente di abbracciare con un solo colpo d'occhio la Preghiera eucaristica tutta quanta, al fine di cogliere l'interazione dinamica tra quel cuore pulsante che è il *racconto istituzionale* e le due componenti epiclesiche, ossia l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* e l'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*¹⁴.

12. Il termine «figura», che ricorre nell'*epiclesi* ambrosiana, è sinonimo di «sacramento». L'antica formulazione *quod est figura corporis et sanguinis...* venne successivamente abbandonata, e sostituita nel testo tramandato con l'espressione *ut nobis corpus et sanguis fiat...*

13. AMBROGIO, s., *De sacramentis* 4,28 (SC 25 bis, 116-119).

14. Mentre nel canone romano il *racconto istituzionale* e la successiva *anamnesi* sono avvolti dalle due *epiclesi*, in tutte le anafore orientali queste ultime sono saldamente congiunte. In alcune anafore orientali, poi — in particolare, in quelle di Giacomo, di Basilio e di Giovanni Crisostomo —, le due *epiclesi* sono addirittura incrociate, cosicché sul piano letterario-teologico risultano del tutto inseparabili. Schematizzando tale formulazione ottimale, otteniamo un eloquente chiasma teologico: «Manda il tuo Spirito su di noi e su questi *doni* presentati, perché trasformi i

La teologia dell'Eucaristia secondo le anafore d'Oriente e d'Occidente

Rinunciando all'idea di una genesi statica della Preghiera eucaristica, cioè a vedere nel *racconto istituzionale* un'unità celebrativa originaria e autonoma, come ha inteso la sistematica scolastica, un'unità intorno alla quale sarebbero andati via via sedimentandosi quei paragrafi orazionali in cui si articola la Preghiera eucaristica, preferiamo ipotizzare, sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria, una sua genesi dinamica. Se è vero che la Chiesa non ha mai celebrato l'Eucaristia con il solo *racconto istituzionale*, l'ha però celebrata — come oggi si può affermare con certezza — con un'anafora ancora mancante del *racconto istituzionale*¹⁵.

Pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica orazionale che prevedeva l'inserimento nel corpo del formulario di parole divine allo scopo di accreditare al massimo delle sue possibilità la supplica epicletica, la Chiesa primitiva dovette aver bisogno di un certo periodo di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di applicarla all'anafora. In tal modo essa pervenne gradualmente a innestare su formulari provenienti dall'eucologia giudaica, domestica e sinagogale, le *ipsissima verba* pronunziate dal Signore *pridie quam pateretur* e trasmesse dai *sommari kerigmatico-culturali* recepiti nelle redazioni neotestamentarie e

doni nel corpo sacramentale, affinché *noi* siamo trasformati nel corpo ecclesiale». Sui meriti di questa configurazione chistica, cfr C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*»..., cit., 318-325.

15. La validità dell'anafora di Addai e Mari, ininterrottamente usata nella Chiesa assira d'Oriente nella sua configurazione originaria ancora prima del *racconto istituzionale*, è stata riconosciuta dalla Santa Sede con la dichiarazione *Orientamenti per l'ammissione all'eucaristia tra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente* (26 ottobre 2001). In merito a questa «gemma orientale della *lex orandi*», cfr C. GIRAUDDO (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress (25-26 ottobre 2011)*, Roma, Edizioni Orientalia Christiana & Lilamé, 2013. È da notare infine che «le parole dell'istituzione eucaristica sono di fatto presenti nell'anafora di Addai e Mari non in modo narrativo, coerente e *ad litteram*, ma in modo ecologico e disseminato, vale a dire che sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessioni» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*).

patristiche¹⁶. Pertanto, alla domanda se, sotto il profilo celebrativo, sia nato prima il *racconto istituzionale* o il formulario orazionale, rispondiamo risolutamente: il formulario orazionale, nativamente articolato in una sezione di lode e una sezione di supplica.

Dopo questa necessaria premessa, inoltriamoci ora in un sondaggio documentario delle Preghiere eucaristiche, allo scopo di meglio comprendere la finalità dell'Eucaristia stessa. Abbiamo preso in considerazione 138 antiche anafore d'Oriente e d'Occidente, una rassegna che comprende, oltre a un elenco praticamente esaustivo delle tradizioni orientali, uno *specimen* delle tradizioni gallicane e mozarabiche. Per garantire la comparazione dei testi, abbiamo optato — come da prassi — per la traduzione latina, pur nella consapevolezza dei limiti legati alla scelta di questo o quell'altro termine da parte di ragguardevoli traduttori, quali soprattutto Eusèbe Renaudot per le anafore che non dispongono ancora di un'edizione critica¹⁷, o gli editori della prestigiosa collana *Anaphoræ Syriacæ* del Pontificio Istituto Orientale¹⁸. Data la configurazione agile imposta al presente contributo, abbiamo dovuto rinunciare sia alla presentazione delle tavole comparative in latino, sia alla complessa segnalazione delle fonti anaforiche, riservando l'una e l'altra per una prossima pubblicazione su una rivista specialistica.

Da un computo sommario condotto sugli stralci anaforici da noi collezionati a partire dai *racconti istituzionali* e dalle relative *epiclesi*, risulta che i termini-chiave utili a comprendere la finalità dell'istituzione eucaristica sono numerosi e complementari. Essi si attestano nelle proporzioni seguenti: *remissio* [remissione] (262 volte), *vita* [vita] (199), *expiatio* [espiazione] (47), *salus* [salvezza] (47), *renovatio* [rinnovazione] (27), *propitiatio* [propiziazione] (26), *purificatio* [purifi-

16. Per *sommari kerigmatico-culturali* intendiamo quelle brevi unità letterarie autonome, facilmente memorizzabili, riassuntive di un contenuto di fede, che erano a disposizione delle prime comunità (cfr C. GIRAUDO, «*In unum corpus*»..., cit., 256-259). Accanto ai due significativi esempi neotestamentari (1 Cor 15,3-5 e 1 Cor 11,23-25) che Paolo fa intervenire per correggere la fede dei Corinzi, rispettivamente, in merito alla risurrezione dei morti e a una retta celebrazione dell'Eucaristia, va menzionato il testo di Giustino (cfr *Prima Apologia* 66,3-4, in SC 507, 306-309).

17. RENAUDOT E., *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 1-2, Francofurti a. M., J. Baer, 1716¹, 1847².

18. *Anaphoræ Syriacæ quotquot in codicibus adhuc repertæ sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editæ et Latine versæ*, Roma, PIO, 1939 ss.

cazione] (18), *venia* [perdono] (18), *redemptio* [redenzione] (12), *iustificatio* [giustificazione] (11), *mundatio* [purificazione] (10), *miserericordia* [misericordia] (9), *indulgentia* [indulgenza] (7), *medicina* [medicina] (7), *viaticum* [viatico] (6), *fiducia* [fiducia] (4), *abolitio* [abolizione] (3), *absolutio* [assoluzione] (3), *ablutio* [lavacro] (2), *apologia* [difesa] (2), *condonatio* [condono] (2), *confidentia* [confidenza] (2), *medela* [guarigione] (2), *abstersio* [astersione] (1 volta), *parrhesia* [libertà-di-parola] (1), *præmium* [premio] (1), *purgatio* [purificazione] (1), *relaxatio* [distensione] (1), *remedium* [farmaco] (1), *scissio* [annullamento] (1), *tutela* [tutela] (1). Ora veniamo a qualche rapida esemplificazione.

L'espressione che in assoluto predomina, arricchita peraltro da numerose variazioni e intrecci, è «per la remissione dei peccati (*in remissionem peccatorum / debitorum / iniquitatum / criminum / culpæ / prævaricationum / transgressionum*)». La sua pregnanza rischia di passare inosservata al teologo occidentale, il quale, oltre a ravvisarla nella sola ricorrenza scritturistica di *Mt* 26,28, la incontra nella sola porzione del *racconto istituzionale* del canone romano relativa al calice. La nostra analisi ci fa invece toccare con mano la frequenza sorprendente con la quale essa ricorre tanto nei *racconti istituzionali* anaforici¹⁹, quanto nelle rispettive *epiclesi*, spesso riferita distintamente al pane e al calice, talvolta comprensivamente a entrambi.

In seconda posizione troviamo, accanto all'espressione «per l'espiazione dei peccati (*in expiationem peccatorum / debitorum / delictorum / culparum*)», la variante «per la propiziazione dei debiti (*in propitiationem debitorum / delictorum*)». Pur avendo una matrice comune nel semitico *kpr*, i verbi latini *expiare* e *propitiare* si sono differenziati sulla base delle due connotazioni fondamentali: mentre *expiare*, nel senso di «cancellare», fa riferimento al peccato (come oggetto), *propitiare*, nel senso di «rendere benevolo», dice riferimento a Dio (come oggetto). Ne consegue che, riferito come qui ai debiti, il verbo *propitiare* va

19. Nei racconti istituzionali l'espressione *in remissionem peccatorum* si coniuga con l'espressione *pro vobis et pro multis*. Sulla convenienza di riconoscere al semitizzante *pro multis* la valenza inclusiva, cfr C. GIRAUDDO, «La formula "pro vobis et pro multis" del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente», in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284; Id., «"Pro vobis et pro multis". Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi», in *Gregorianum* 93 (2012) 677-709; F. PIERI, *Sangue versato per chi? Il dibattito sul "pro multis"*, Brescia, Queriniana, 2014.

inteso come brachilogia, nel senso cioè di rendere Dio benevolo in rapporto ai debiti che abbiamo contratto con lui.

Rilevante è pure la nozione di «perdono (*venia / condonatio / relaxatio*)», affidata ad espressioni quali, ad esempio, «per il perdono di tutti i fedeli (*ad veniam omnium fidelium*)», «affinché quanti comunicheranno ricevano il perdono delle loro colpe, sia loro condonato quanto insipientemente hanno commesso, gli infermi ritrovino la salute, i peccatori siano giustificati (*ut omnes qui illis communicabunt veniam accipiant delictorum suorum, remittantur illis quæ insipienter egerunt, infirmi inter eos sanitatem recipiant, peccatores per illa iustificentur*)».

Ben attestato è il termine «vita (*vita*)», presente, oltre che nella formula *in vitam æternam*, in espressioni tese a sottolineare l'universalità della redenzione, quali «per la vita del mondo (*pro mundi vita / pro sæculi vita*)» (cfr *Gv* 6,51), oppure «per la vita della creatura (*pro vita creaturæ*)», o ancora «per la vita e la salvezza di tutto il genere umano (*pro vita et salute totius humani generis*)». Vengono poi numerose espressioni che fanno capo alla nozione di «purificazione», variamente declinata (*purificatio / purgatio / ablutio / abstersio / mundatio / renovatio*): «per la purificazione da tutte le sozzure della carne e dello spirito (*in purificationem ab omnibus inquinamentis carnis et spiritus*)».

Ovviamente è presente la nozione di «redenzione», affidata a un'ampia rosa di termini affini (*redemptio / salus / iustificatio / misericordia / indulgentia / absolutio / abolitio / scissio*): «per la redenzione (*in redemptionem*)», «per la redenzione di tutto il mondo (*pro redemptione totius mundi*)», «per la salvezza (*ad salutem*)», «per la salvezza del mondo (*pro salute mundi*)», «per la salvezza di tutto il mondo (*pro salute totius mundi*)», «per l'abolizione delle insipienze (*ad abolitionem insipientiarum*)», «perché troviamo misericordia (*ut inveniamus misericordiam / ut misericordiam consequamur*)», «per l'annullamento dei documenti di condanna (*ad scissionem chirographorum*)».

Si chiede poi che l'Eucaristia sia «viatico per la vita (*in viaticum vitæ*)», «viatico buono (*in viaticum bonum*)», «viatico per il lungo cammino (*ad viaticum longi itineris*)», «viatico per noi (*viatica sint nobis*)». Di particolare efficacia è il ricorso alla nozione di «medicina (*medicina / medela / remedium*)»: si chiede infatti che il «farmaco di vita (*remedium vitæ / pharmakon zōēs*)» intervenga «quale medicina (*in medicinam*)», «per la guarigione (*in medelam / eis iasin*)».

In chiave escatologica interviene la nozione di «protezione (*tutela*): «per la nostra protezione (*ad tutelam nostram*)». Questa assume a sua volta la colorazione di «difesa forense (*apologia*)», quella appunto che suscita nell'accusato sentimenti di «fiducia (*fiducia, confidentia, parrhesia*): «per la difesa davanti a te (*ad apologiam coram te*)», «per la difesa davanti al tribunale terribile del tuo Cristo (*ad apologiam ante tribunal terribile Christi tui*)», «per la fiducia nei tuoi confronti (*in fiduciam erga te*)», «per la fiducia davanti al tribunale di Cristo, nostro Dio (*in confidentiam ante tribunal Christi Dei nostri*)», «per la fiducia di poter stare davanti al trono terribile della tua maestà (*ad fiduciam consistendi ante thronum terribilem maiestatis tuæ*)», «per avere fiducia davanti al tuo trono terribile, e per poter stare senza confusione (*ad fiduciam habendam coram throno tuo terribili, et ad consistentiam absque confusione*)», «con totale fiducia davanti al tribunale tremendo (*cum plena parrhesia ante bema tremendum tribunalis*)».

Va detto che in questa consistente rassegna di testi anaforici si incontra una sola volta la nozione di «premio (*præmium*)», però riferita non ai fruitori dell'Eucaristia, bensì a Cristo, che, «divenuto per noi prezzo di redenzione (*in pretium nostræ redemptionis*)», ha voluto premiare la nostra attesa, «facendosi per noi premio, lui stesso il redentore (*factus nobis ipse præmium, qui redemptor*)».

Per farci un'idea della finalità dell'Eucaristia quale traspare dalle formulazioni epicletiche, aggiungiamo ancora tre stralci. Un'anafora siriana recita così: «[...] per questa oblazione siano assolti i peccatori, siano santificati i penitenti, siano giustificati i prevaricatori, siano convertiti gli erranti, siano riconciliati gli adirati, siano calmati gli iracondi, siano rappacificati i feroci, siano allietati i tristi, ricevano consolazione gli afflitti, siano alleviati i tribolati, siano guariti i malati (*absolvantur per eam [oblationem] peccatores, sanctificentur per eam paenitentes, iustificentur per eam praevaricatores, convertantur per eam errantes, reconcilientur per eam irati, sedentur per eam iracundi, pacifici fiant per eam feroces, lætificentur per eam tristes, consolationem accipiant per eam lugentes, alleventur per eam tribulati, convalescant per eam ægrotantes*)».

Un'anafora etiopica divide i destinatari dell'Eucaristia in due categorie: «[...] a coloro che si accostano per ricevere il tuo corpo santo, perdona le loro iniquità e non guardare ai loro peccati, e a quelli che non si accostano, comanda loro di accostarsi, cosicché ognuno sia

purificato dal comando del tuo Verbo (*illis qui appropinquant ad accipiendum corpus sanctum tuum, dimitte iniquitates eorum et ne respicias opera peccatorum eorum, et illos qui non appropinquant, iube accedere; unusquisque quidem mundatur praecepto Verbi tui*)».

Infine, nel canone romano leggiamo: «[...] affinché quanti di noi, partecipando a questo altare, avremo ricevuto il sacrosanto corpo e sangue del tuo Figlio, siamo riempiti di benedizione celeste e di ogni grazia (*ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur*)». Che non si tratti di una benedizione qualunque, già l'aveva compreso Pascasio Radberto († 859), che la spiega alla luce della domanda per la remissione dei peccati e per la trasformazione in un solo corpo²⁰.

«Le cose sante ai santi»

Dopo aver illustrato ai suoi neofiti la teologia dell'Eucaristia sulla base della dinamica anaforica, Cirillo di Gerusalemme († 387) così spiega i riti della Comunione: «Dopo di ciò il sacerdote dice: “Le cose sante ai santi!” (*Ta haghia tois haghiois*). Santi sono i [doni qui] presentati, che hanno ricevuto la venuta dello Spirito Santo; santi siete anche voi, che siete stati giudicati degni dello Spirito Santo»²¹. Di questa celebre monizione, che nelle tradizioni orientali il sacerdote rivolge ai fedeli prima della Comunione²², è importante cogliere le due connotazioni complementari e congiunte. Le «cose sante», cioè l'Eucaristia, sono indubbiamente «fatte per i santi», cioè

20. «Perciò, come [il sangue] fu versato e [il corpo] fu consegnato per la remissione dei peccati, così ancor oggi viene mangiato e bevuto per la remissione delle colpe. Infatti, siccome non possiamo vivere in terra senza peccati quotidiani e lievi, per questo, ristorati da tale cibo e da tale bevanda, desideriamo ardentemente di essere trovati, non solo senza macchia e senza ruga, ma anche riempiti di ogni benedizione celeste che in essi si trova, al fine di rimanere con lui e in lui un solo corpo, là dove Cristo è il capo e noi tutti ci riconosciamo come sue membra» (RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini* 15, in PL 120, 1324a).

21. CIRILLO DI GERUSALEMME, s., *Catechesi mistagogiche* 5,19 (SC 126, 168-169).

22. «La vibrante acclamazione eucaristica [*Sancta sanctis*] fu pure presto introdotta in quasi tutti i paesi d'occidente, compresa l'Italia del nord e del sud, dai quali in seguito è scomparsa; Roma soltanto non sembra l'abbia mai accettata» (M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. 3, cit., 510).

per quanti, conformandosi al precetto paolino (cfr *1 Cor* 11,28-29), si preoccupano di esaminare se il proprio comportamento etico è conforme al Vangelo. Ciò detto, dobbiamo affrettarci ad aggiungere che le «cose sante» sono «fatte per farci diventare santi». Se aspettassimo di essere santi, la Comunione non la faremmo mai.

Nel concludere la sua mistagogia ai neofiti di Milano, Ambrogio applica all'Eucaristia la domanda del pane quotidiano: «Se il pane è quotidiano, perché lo riceveresti dopo un anno [...]? Ricevi ogni giorno ciò che ti deve giovare ogni giorno! Vivi in modo tale da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, neppure merita di riceverlo dopo un anno [...]. Dunque, tu senti dire che ogni volta che viene offerto il sacrificio, viene annunciata sacramentalmente la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati; e poi non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca la *medicina*. La ferita è che siamo sotto il peccato; la *medicina* è il celeste e venerabile sacramento»²³.

Raffrontando i diversi ritmi del battesimo e dell'Eucaristia, così scrive quel grande mistico dei sacramenti e fedele discepolo dei Padri che è Nicola Cabàsilas († 1391 ca.): «[...] noi veniamo lavati una volta per tutte, ma ci accostiamo alla mensa molte volte. La ragione è che, essendo uomini, ci accade ogni giorno di offendere Dio e, quando cerchiamo di essere prosciolti dal capo d'accusa, abbiamo bisogno di conversione, di penitenza e di vittoria sul peccato; eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge [l'Eucaristia], *il solo rimedio che esista per tutti i mali degli uomini (to monon tōn anthropinōn kakōn pharmakon)* [...]. Infatti, siccome non ci era possibile salire per condividere la sua condizione, fu lui a discendere verso di noi, per partecipare alla nostra [...]. Bisognava infatti che fosse l'uno [cioè Dio] e divenisse l'altro [cioè uomo], lui, *il farmaco della mia debolezza (to tēs emēs astheneias pharmakon)*»²⁴.

23. AMBROGIO, s., *De sacramentis* 5,25 (SC 25 bis, 132-135). Per un raffronto teologico-pastorale tra il sacramento dell'Eucaristia e il sacramento della Confessione, sollecitato dalle mistagogie patristiche e richiesto dai successivi documenti conciliari, cfr C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*»..., cit., 489-490; 594-596.

24. N. CABASILAS, *La vita in Cristo* 4,23.26-27 (SC 355; 284-285; 288-289).